

Ignacy S. Fiut

Ekologia ducha. Zarys problematyki

Uwagi wstępne

Perspektywa rozważania kwestii ekologii ducha łączy się niewątpliwie w rodzimej tradycji ekofilozoficznej z ideą rewerencji i nowej teologii, sformułowaną przez Henryka Skolimowskiego oraz związane z nimi poglądy na miejsce człowieka w świecie, jego relacji z przyrodą pomyślaną jako sanktuarium, w którym powinien on dążyć do postępowania, które charakteryzuje osoby święte. Takiej postawie w metafizycznej przestrzeni myślenia winna towarzyszyć także idea Boga pojmowanego ewolucyjnie. Nowa aksjosfera, którą proponuje filozof, musi zawierać więc spójnie powiązane ze sobą doktryny: ekoetyczną, ekoestetyczną, ekopolityczną, ekoekonomiczną, które będą tworzyć dziedzinę społecznej świadomości ludzi jako ekoduchowość. A one w konsekwencji będą określać kierunki i formy nowej transcendencji ludzi. W niej mogłyby rozwijać się nowe formy aksjologii, nauki i religijności, spajające wszystkie dziedziny działalności ludzi. Każda z nich powinna charakteryzować się eko-sprawiedliwością – czyli winny proponować przekonującą wiedzę, wynikające z niej normy działania dla praktyk rewerentnych życiu i jego środowisku. W kategoriach ogólnych wyrażałaby te idee i dostarczała im racji dostatecznej ekofilozofia, na którą składałyby się odpowiednio: ekoontologia i ekoepistemologia, zakorzenione w eko-teologii, w centrum zainteresowania której znajdowałyby się badania ewolucyjnej istoty Boga. W niej jednak musiałoby być uzasadniane bezwzględnie owo „jedenaście przykazanie”, nakładające powinność na ludzi, że: „Ziemia jest Pana i wszystko co na niej. Nie będziesz niszczył Ziemi lub niweczył życia na niej”¹. Ontologiczno-metafizyczna wizja kosmosu (ekokosmologia) musiałaby mieć wtedy charakter optymistyczny, by wyznawana i budowana przez ludzi – z naciskiem podkreśla

¹ H. Skolimowski, *Wizje nowego millennium*, Kraków 1999, s. 230-231.

Skolimowski wielokrotnie – postawa rewerencyjna była przesycona sympatią, czcią, szacunkiem i poszanowaniem dla wszystkich form świata żywego i nieożywionego. Postawa rewerencyjna generuje bowiem ze swej istoty działania twórcze i adekwatne do zmian ewolucyjnych we wszechświecie: jest jakby pozytywnym wytworem ewolucji w sferze nie tylko ciała, ale i psychiki człowieka. Powinna tej postawie towarzyszyć działalność kreacyjna, wyrażana w Sztuce Wielkich Prawd, która

[...] wstrząsa miłością, nudą i patologicznymi meandrami Sztuki Nekrofilicznej i poszukuje najgłębszego wyrazu tego, co najważniejsze w człowieku. [...] Światło jest prawdą. Prawda jest światłem. Prawda i światło oznaczają życie. Bez światła nie istnieje życie. Bez prawdy nie istnieje wartościowe ludzkie życie. Prawda podtrzymuje życie. Jej negacja lub okaleczenie jest szkodliwe dla życia. Z tego powodu wybraliśmy – pisze autor *Filozofii żyjącej* – nazwę: Sztuka Wielkich Prawd².

Kwestie ekoteologiczne łączy dalej Skolimowski z nowym pojmowaniem i przebudową tradycyjnych porządków w transcendencji. W jej obszarze szuka takich rozwiązań i przewartościowań panujących tam modeli aksjologii, by uzasadniały one jednoznacznie miłość jako formę religijnego obcowania z życiem na Ziemi i w Kosmosie. Skolimowski jest skłonny zaakceptować tezę, że religia „w ostatecznej konsekwencji, to forma ekologii, ekologii kosmicznej”³. Bóg natomiast, niezależnie od sposobu jego dogmatycznego pojmowania i rozumienia określonego przez tradycję i formy kultu, winien uzasadniać miłość do świata i życia, a więc rewerencję w stosunku do wszystkiego, co żyje i ma swe egzystencjalne interesy bytowe. Do tego potrzebne jest jednak działanie na rzecz tworzenia nowej duchowości i nowego oblicza boskości. Skolimowski wyjaśnia więc, co składa się na ową nową duchowość:

Działać w świecie – pisze filozof – tak, jakby był sanktuarium, to czynić go godnym czci i świętym. Cześć dla życia i rewerencja dla wszystkiego, co we wszechświecie istnieje, to pierwszy warunek duchowości ekologicznej. Uznać i celebrować cud stworzenia, to postrzegać świat w sposób rewerencyjny⁴.

A więc nowa duchowość – czyli duchowość ekologiczna – powinna stać się źródłem pełnej empatii dla wszystkich form życia w wymiarze kosmicznym. Natomiast nowe oblicze Boga powinno łączyć myślicieli z zarysem wizji teologicznej Piotra Teilharda de Chardina oraz antropologią Martina Heideggera i tak pojmowanego Boga proponuje nazwać „Bogiem ewolucyjnym”, z którym ludzie w pełni świadomie mogą się dalej identyfikować, jednocześnie w Jego imieniu współtworząc świat, współ-odpowiadając za jego istnienie, bez względu na krąg kulturowy i tradycję religijną, z której się wywodzą. Nie powinni czekać bezczynnie na pojawienie się „jakiegoś zbawiciela”, gdyż taka postawa jest rozbrajająca i prowadzi do samounicestwienia.

² H. Skolimowski, *Sztuka wielkich prawd. Manifest*, „Koniec Wieku. Pismo Filozoficzno-Artystyczne” 2000 (Kraków), nr 14/15, s. 45.

³ H. Skolimowski, *Wizje nowego millennium...*, s. 53-54, 234.

⁴ *Ibidem*, s. 230-234.

Musimy mieć odwagę – podkreśla Skolimowski – spojrzeć przyszłości w oczy, bo ona już się wyłania. Musimy myśleć z perspektywy roku 2500. W tej perspektywie musimy widzieć siebie pastorzami Ziemi, pasterzami całego dorobku ludzkości i ewolucji, odpowiedzialnymi za duchowość przyszłych pokoleń [podkreśl. I.S.F.]⁵.

Tego nowo pojmowanego Boga winien człowiek odkrywać najpierw w sobie (boga wewnętrznego), który będzie źródłem jego nowej duchowości i rewerencji w jego działaniu w świecie, by następnie odkryć „boga zewnętrznego” – kosmiczny Absolut, gwarantujący sens jego ekologicznego działania w całej rozciągłości i we wspólnocie z innymi ludźmi. Człowiek ze swej natury jest bowiem istotą aksjologiczną i dla swych wyborów oraz wartościowania powinien wierzyć w istnienie czegoś absolutnego⁶. Takie rozumienie jest wszechobecne w myśli Skolimowskiego i dlatego duchowość i jej forma wyznaniowa: religijność ekologiczna powinna służyć rozwojowi postawy rewerentnej w człowieku względem otaczającego go życia i przyrody, chociaż niekoniecznie musi on posiadać wiedzę racjonalną o charakterze ekologicznym, która umacniałaby w nim poczucie powinności. Religia ze swej istoty jest bowiem skutecznym systemem transmisji określonych postaw ludzi wśród swych wyznawców, zaspokajając – zdaniem Skolimowskiego – ich naturalne potrzeby wiary w transcendencję, niezależnie od tego, czy jej źródła mają charakter naturalny, czy objawiony. I jako taka, może znakomicie poprawiać relacje człowieka z przyrodą dla ich obopólnego dobra, wskazując na ich nie tylko fizyczne, ale i metafizyczne uzasadnienia.

W związku z tymi sugestiami Skolimowskiego postaramy się bliżej zreferować trzy kwestie, będące – naszym zdaniem – uzasadnieniem realnego rozwoju duchowości ekologicznej, którą powinna zajmować się „ekologia ducha”, czyli idea „człowieka ekologicznego”, posiadającego swój charakterystyczny światopogląd, na który składa się system wartości i pojęć znaturalizowanych, nadający sens i wartości działaniom podejmowanym przez ludzi, pojęciom, które określają ich cele. Obecnie jednak uposażenie umysłu ludzkiego w idee zależy przede wszystkim od rozwoju nauk, a te często są źródłem sprzecznych idei oraz wartości, a więc istnieje potrzeba poszukiwania jakiegoś w miarę spójnego modelu nauk, a taki wysiłek zwykle się określać działalnością konsiliencyjną.

Właściwości człowieka ekologicznego

Człowiek ekologiczny, którego sylwetkę lansują różne nurty myśli ekofilozoficznej, to przyjazny i odpowiedzialny podmiot relacji z przyrodą w wymiarze uniwersalnym, czyli zarówno lokalnie, jak i globalnie. Jego programem działania jest projekt tzw. rozwoju zrównoważonego: pomyślanego zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej. Rozwój ten byłby także projektem politycznym, stanowiącym program

⁵ *Ibidem*, s. 236. Szerzej omawiam te kwestie w mojej pracy: *ECOetyk. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*, Kraków 1999, s. 72-77.

⁶ W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 30-35.

działalności nie tylko dla wspólnot lokalnych, państwowych, ale i wspólnoty globalnej, o którego wdrożenie walczą głównie ruchy i „partie zielonych”, nierzadko uczestniczące w ruchach antyglobalistycznych, chcąc w ten sposób zwrócić uwagę światowych ośrodków decyzyjnych na niekorzystne kierunków rozwoju gospodarki światowej w wymiarze globalnym. W ich opinii, wartość przyrody dla pomysłności ludzi straciła kluczowe znaczenie, choć powinna być ona koniecznym warunkiem dalszego jej rozwoju w wymiarze systemowym. Wszystkie bowiem działania gospodarcze powinny brać pod uwagę tę wartość i powinna ona leżeć u podstawy podejmowanych decyzji. Aby te niekorzystne tendencje zatrzymać, czy odwrócić, zdaniem wielu teoretyków o ekologicznej orientacji, należy konsekwentnie budować nowe typy duchowości ludzi, która mogłaby skutecznie upowszechniać i petryfikować ten nowy punkt widzenia człowieka na sens jego działania, szczególnie w sferze gospodarowania dobrami przyrodniczymi. Powinny one stać się więc wartościami, a nie tylko bezgranicznymi źródłami zaspokajania konsumpcyjnych potrzeb ludzkich.

Propozycja zawartości tej „nowej świadomości” – świadomości ekologicznej, której wyrazem jest indywidualna świadomość jednostek, wyrażana w odpowiednim ich światopoglądzie, powinna charakteryzować się zwięzłym systemem właściwości, wskazujących główne problemy oraz przedmioty jej intencjonalnego orientowania, ukierunkowując aktywność ludzi na jednoznacznie określone cele. Świadomość człowieka ekologicznego w relacjach ze środowiskiem życia winny więc cechować się następującymi właściwościami, wyrażającymi określone wartości determinujące postawy proekologiczne:

- ekocentryzmem lub biocentryzmem, a więc stanowić zespół idei głoszących, że człowiek jest integralną częścią przyrody, jeśli wyróżniona, to z powodu posiadania zdolności do żywienia mądrości i przyjmowania określonej postawy moralnej, przyjaznej przyrodzie. Inne istoty żyjące i całe ekosystemy, podobnie jak ludzie, posiadają – według tych doktryn światopoglądowych – wartości wewnętrzne oraz wartości natury systemowej, a więc mają prawo do życia. To zaś powinno pociągać za sobą obowiązek przyjmowania względem nich postawy poszanowania i współczucia oraz akceptacji ich preferencji życiowych w swych naturalnych środowiskach życia;
- postawą traktującą przyrodę jako matkę, co w konsekwencji winno wyrażać się w działaniach przedkładających wartość kooperacji i symbiozy, nacechowanych postawą altruistyczną, nad walką i konkurencją, mającymi zawsze charakter egoistyczny;
- przyjmowaniem idei kosmologii holistycznej, a więc tezy, że kosmos jest czymś więcej, niż sumą części addytywnych. Wraz z Ziemią i rozwijającym się w procesie ewolucji życiem na niej, powstałym z ewoluującej materii, stanowi całość organiczną i otwartą na przyszłość, choć często nie zrozumiałą do końca i tajemniczą;
- świadomą potrzebą krzewienia i kultywowania rozwoju zrównoważonego (ekorozwoju), a więc doktryną ekonomiczną, poszukującą rozwiązań gospodarczych, skutecznie służących wartościom vitalnym, duchowym i kulturowym,

zmierzającą do zachowania dla wszystkich istot żywych i ich potomstwa określonej jakości życia, gwarantującej ich zdrowie.

- pojmowaniem pracy jako źródła głównie przez pryzmat wartości samorealizacji, dominującej nad wartością wydajności;
- opowiadaniem się za wdrażaniem adekwatnych technik produkcyjnych, podporządkowanych kulturze moralnej, które starają się, by to, co zostało zniszczone, zostało naprawione, a więc poszukiwaniem odpowiednich technik „miękkich” w miejsce „twardych”, utrzymujących harmonię w obszarze biosfery;
- dążeniem do polityki decentralizacyjnej, przedkładającej w swych programach społeczno-politycznych racje wspólnot bioregionalnych, samoorganizację, oddolną odpowiedzialność i inicjatywę gospodarczą oraz – w miarę możliwości – samowystarczalność lokalną;
- preferowaniem w życiu społeczno-politycznym równowagi płci, wzmacniającej prymat kompromisu, spolegliwości, dobroci, chęci przedkładania wartości rodzinnych oraz wspólnotowych nad ekonomiczno-politycznymi oraz na myśleniu posiłkującym się intuicją, skierowanym na ważność wszystkich form życia w ich teraźniejszości;
- mocnym poczuciem transcendencji, akceptującym wręcz boski wymiar człowieka i przyrody oraz wszystkich istot żywych, którym winni jesteśmy respekt i należy szacunek właśnie w aspekcie transcendentnego stosunku do świata⁷;
- umiejętności jasnego odróżniania duchowości od religijności, gdyż duchowość i jej nowa forma globalna staje się obecnie celem całej biosfery, jako kolejnej formy jej ewolucyjnego rozwoju, realizowanej za sprawą ekspansji m.in. internetu i jego społecznego odpowiednika, jakim staje się społeczeństwo informacyjne – nowej formacji społeczno-gospodarczej ludzi – żywiołowo rozwijającej się na początku XXI wieku. W tym przypadku człowiek ekologiczny powinien odróżniać duchowość od religijności, gdyż duchowość pojmuje się raczej w wymiarze całości biosfery, do której zmierza człowiek ekologiczny, zaś wyznawana przez niego forma religijności stanowi tylko jeden ze środków, przy pomocy którego ta duchowość się urzeczywistnia. Wyznawana forma religijności powinna dopuszczać, a nawet zalecać określone praktyki duchowe, czyli świadomą rezygnację z konsumpcyjnych pragnień na rzecz rozwoju ku transcendencji⁸;
- skłonnością do poszanowaniem zasady NOMA – „nie obejmujących się magisteriów” (*Non-Overlapping Magisteria*), zalecającą w miejsce agresywnych sporów między nauką i religią o prymat prawd religijnych nad naukowymi i *vice versa*, działania oparte na dialogu; przeniknięte poszanowaniem obydwóch stron dysputy i nieinterferencją między „magisterium religii” oraz „magisterium nauki”⁹;
- umiejętnością tworzenia i kultywowania języka oraz form komunikacji międzyludzkiej, które zarówno na poziomie semantycznym jak i syntaktycznym,

⁷ K. Wałoszczyk, *Wola życia. Myśl Pierre’a Teilharda de Chardin*, Warszawa 1986, s. 228-235.

⁸ K. Wałoszczyk, *Planeta nie tylko dla ludzi*, Warszawa 1997, s. 283-287.

⁹ S. G. Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań 2002, s. 124-125.

będą rozwijać i utrzymywać interakcje społeczne ludzi, przyjazne ich środowisku życia, zarówno społecznemu, jak i przyrodniczemu;

- umiejętnością porozumiewania się z innymi ludźmi na poziomie werbalnym i pozawerbalnym. Obydwa te poziomy komunikacji mają nie tylko funkcje informacyjne, ale także fatyczne oraz perswazyjne: język bowiem stanowi główne narzędzie ludzkiej socjalizacji, sapiencjalizacji, ale także adaptacji do naturalnego środowiska życia, zaś struktury psycholingwistyczne w umysłach ludzi, zwane także bioprogramami, odzwierciedlają i przechowują owe ewolucyjne oraz historyczne doświadczenia, związane ze skuteczną adaptacją ludzi do ich środowisk życia¹⁰;
- pragmatyzmem ekologicznym – polegającym na umiejętności takiej modalizacji racjonalnego planowania i logicznego uzasadniania działania, a więc biegłości w sensownym urzeczywistnianiu ważnych wartości ludzkich w działaniu, które nie kolidowałyby z wartościami inherentnie tkwiącymi w przyrodzie i naturalnym środowisku życia człowieka.

Przesłankami, które umożliwiają nam realizację ideału człowieka ekologicznego są więc: umiejętność myślenia w duchu filozoficznej refleksji ewolucyjnego oraz odpowiednio znaturalizowana koncepcja umysłu i wartości, które to myślenie harmonijnie dopełniają¹¹. Ewolucyjna refleksja filozoficzna umożliwia bowiem ujmowanie świata i człowieka w dynamicznym sprzężeniu zwrotnym, a więc wyklucza takie dyskursy wyjaśniania zjawisk, które rodzą sprzeczności oraz antynomie w myśleniu i działaniu konkretnych ludzi, powodujące sytuacje niemożliwe do konstruktywnego rozwiązania w realnych porządkach istnienia człowieka w świecie.

Aksjologia znaturalizowana podstawą duchowości ekologicznej

Budowie i utrwalaniu spójnego światopoglądu ekologicznego, a więc możliwego do skutecznego wprowadzania go w życie, muszą towarzyszyć odmienne od tradycyjnych propozycje o charakterze aksjologicznym, by ludzie mogli w miarę świadomie, zgodnie ze swymi preferencjami wartości, a więc i z pełnym przekonaniem podejmować określone działania przyjazne środowisku naturalnemu. Idzie tu o wskazanie statusu bytowej wartości przysługujących obiektom naturalnym, składającym się na ekosystemy, które z kolei stanowią podstawę bytową dla innych wartości o charakterze ogólniejszym, tkwiących w przyrodzie. Wartości te stanowią bowiem warunek konieczny dla rozwoju i utrwalania się nowej duchowości ekologicznej – przyjaznej postawy emocjonalnie i intelektualnie zorientowanej na naturalne środowisko życia ludzi, umożliwiającej lansowanie wzorców upo-

¹⁰ J. Aitchison, *Ssak, który mówi. Wstęp do psycholingwistyki*, Warszawa 1991, s.13-16; idem, *Ziarna mowy. Początki i rozwój języka*, Warszawa 2002, s.30-42 i 126-149. Szerzej piszę na temat języka i komunikowania pozawerbalnego – por. I. S. Fiut, *Komunikowanie a język pozawerbalny*, [w:] *Valeriana. Eseje o komunikowaniu między ludźmi*, red. J. Mikułowski-Pomorski, Z. Bajka, Kraków 1996, s. 161-169.

¹¹ Por. I. S. Fiut, *Natura i umysł w ujęciu ekofilozoficznym*, [w:] A. DeIorme, *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, Wrocław 2001, s. 23-39.

wszechniających bezpieczeństwo jego kondycji bytowej. Dzięki takim przekonywującym propozycjom ludzie stają się w pełni przekonani, a więc skłoni do zaakceptowania tezy, że wszelkie istoty żywe oraz ich naturalne środowisko są depozytariuszami rzeczywistych wartości, mających kluczowe znaczenie także dla pomyślnego bytu człowieka zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej.

Rozważania te staną się jeszcze bardziej oczywiste z chwilą, kiedy przedstawimy pewną koncepcję wartości, świadomie sformułowaną, by usunąć wiele sporów i nieporozumień, jeśli idzie o propozycję aksjologii znaturalizowanej, którą posługują się myśliciele zorientowani proekologicznie. Ma ona zadawałająco uzasadniać kierunki podejmowanych rozważań, które z kolei mają za zadanie uzasadniać konkretne świadome wybory i działania ludzi. Mamy tu na uwadze koncepcję wartości obecnych w przyrodzie autorstwa Holmesa Rolstona III, przedstawioną w znanym tekście – *Value in Nature and the Nature of Value* z roku 1994¹². Filozof wychodzi w nim od znanego stwierdzenia, że tylko ludzie zdolni są wartościować (*valeo*), podobnie jak i myśleć (*cogito*). Odwołując się do poglądów Aldo Leopolda i J. Bairda Callicotta, Rolston III podważa ten obowiązujący w filozofii i aksjologii punkt widzenia, biorąc pod uwagę sposób postrzegania istniejących w świecie wartości i posługiwania się nimi w sytuacjach wyboru przez inne niż ludzkie podmioty wartościujące i wybierające, do których zalicza wyższe istoty żywe, a nawet złożone systemy życia biologicznego, z których najbardziej ważnym dla niego jest ekosystem¹³.

Na początku Rolston III kwestionuje tezę, że bytom przyrodniczym i pozaludzkim przysługują najczęściej wartości instrumentalne, zaś inne wartości mają swe zakorzenienie w człowieku, a ich postrzeganie, przeżywanie i konstytuowanie zarezerwowane jest tylko dla gatunku *homo sapiens*. Nie bez znaczenia dla tak stawianych tezy są tu przyjęte przez filozofa metafizyczne założenia, uzasadniające jego refleksję filozoficzną. Jednym z nich było przekonanie, że przyrodniczy fundament bytowy zawiera w sobie właściwie niewyczerpalne możliwości, które udzielają racji istnienia wszelkim formom bytowym, w tym także formom życia. Zaś drugie przekonanie metafizyczne, mające podstawy doświadczałne w współczesnym rozwoju relacji: świata – człowieka, podpowiadające, iż wszystkie obiekty w świecie mają zawsze dla niego wartość relatywną¹⁴. Dlatego filozof pyta więc zasadnie: czy „wartości wewnętrzne”, które postrzegamy w świecie przyrody są przez człowieka odkrywane, czy też nadawane postrzeganym przedmiotom¹⁵.

Turyści w Parku Narodowym Yosemite nie cenią sekwoi – pisze Rolston III – jako potencjalnego drewna, lecz cenią ją jako przyrodnicze arcydzieło; cenią jej wiek, siłę, piękno, trwałość, majestatyczność. To właśnie ten ogłód stanowi konstatację wartości sekwoi, wartości, której obecność nie jest

¹² H. Rolston III, *Value in Nature and the Nature of Value*, [w:] *Philosophy and the Natural Environment*, eds. R. Attfield, A. Basly, Cambridge 1994, p. 13-30. Polski przekład S. Florka został opublikowany w dodatku „Zielony Paradygmat” do miesięcznika „Odra” 2002, nr 12, pt. *Wartości w naturze i natura wartości*, s. 21-26.

¹³ L. Pyra, *Environment and Values. Holmes Rolston III's Environmental Philosophy*, Kraków 2003, s. 67-76.

¹⁴ L. Pyra, *The metaphysical Foundations of Environmental Philosophy*, „Analecta Husserliana” 2004, vol. LXXIX, s. 741-742.

¹⁵ H. Rolston III, *Wartości w naturze...* s. 22.

niezależna od ludzkiego wartościowania. Wynika stąd, że wartość potrzebna jest subiektywności do osadzenia w świecie, lecz osadzona w ten sposób zostaje ona ułożona w świecie już obiektywnie, co zostanie wykazane. Wartość, o której tutaj mówimy, nie jest więc wartością ze względu na człowieka, chociaż to on ją generuje, nie jest też wartością samą w sobie¹⁶.

Odrzucając więc twierdzenie, że mówienie o wartości wewnętrznej w tym przypadku jest tylko metaforą, filozof opowiada się za rozumieniem jej jako atrybutu istniejących obiektów naturalnych, zanim pojawia się w ich otoczeniu człowiek – podmiot je postrzegający, przeżywający i wartościujący. Przedmioty wywołują więc wrażliwość podmiotu w formie przeżycia aksjologicznego, który ulega pobudzeniu dzięki danym zmysłowym, przekładając je na wartości, co w następstwie powoduje, że ów przedmiot jawi się człowiekowi jako nośnik danych wartości, w którym są on postrzegane i konstytuowane. Wbrew więc panującemu przekonaniu, wynikającemu z praktyki językowej, sugerującemu, że to ludzie są źródłem wartości, które lokują w przedmiotach przyrodniczych, w rzeczywistości – wedle Rolstona III – nie umieszcza on tam żadnych wartości, ale je tylko postrzega i konstytuuje.

My ludzie, niesiemy – podkreśla filozof – lampę rzucającą światło na wartości, jednak potrzebujemy do niej paliwa, którego dostarcza nam przyroda. Rzeczywiście wartość jest wydarzeniem w naszej świadomości, chociaż obiekty ze świata przyrody, pozostające w cieniu wartości, cały czas posiadają potencjalną wartość wewnętrzną. Protagoras powiedział, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy – i rzeczywiście ludzie są mierniczymi, sędziami rzeczy, nawet gdy oceniają je ze względu na to, czym rzeczy te są same w sobie¹⁷.

Bo przecież, żeby mierniczy mógł zmierzyć faktycznie cokolwiek, to pierwszej musi istnieć owo coś, by poddawać się tej jego mierze.

Kolejnym ważnym problemem w refleksji ekofilozoficznej Rolstona III jest kwestia wartości aksjologicznej i wartościotwórczej ekosystemu. Myśliciel uważa, że ten żywy system zestrzajający w pewną względnie zwięzłą całość istoty i ich środowiska życia w układ względnie wyosobniony, powstały w wyniku długiego procesu ewolucji, przyczyniając się do nieustannej innowacji warunków życia w nim, stwarzający warunki do powstawania nowych gatunków w swej przestrzeni życiodajnej i eliminacji innych, ma własną wartość wewnętrzną i w ogólnym sensie można go potraktować jako „podmiot wartościujący”. Preferuje on bowiem pewne wybory innych wartości dla istot żywych wewnątrz siebie, odmawiając realizacji wartości ważnych dla istot żyjących w innych ekosystemach¹⁸. Jego rozwój i funkcjonowanie związany jest bowiem z naciskiem selekcji i nieustannymi zmianami zdolności przystosowawczych żyjących w nim indywidualów, połączonych między sobą siecią sprzężeń zwrotnych. Pojawiające się w nim wytwory ewolucji są wartościowe, same mają wartości wewnętrzne, a dalej mogą być one postrzegane, przeżywane i konstytuowane przez ludzi. Można zatem całkowicie odpowiedzialnie

¹⁶ *Ibidem*, s. 22.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 23.

powiedzieć, że zachodzące w nim procesy ewolucji zdolne są do wytwarzania tych wartości oraz wartościowania powstających w nim innowacji¹⁹.

Z aksjologicznego punktu widzenia na bardziej złożonych poziomach organizacji terminy instrumentalny i wewnętrzny nie funkcjonują najlepiej. Ekosystemy – stwierdza myśliciel – mają wartość systemową. My jednak chcemy wiedzieć, co jest wartościowe, a co jest zdolne do wartościowania, zdolne do tworzenia wartości. Dlaczego nie powiedzieć, że jest to produktywność ekosystemu dająca istnienie tym fenomenom, którym w momencie pojawienia się ludzkiej świadomości może zostać przypisana wartość?

Świat wartości – wedle Rolstona III – nie kończy się więc na ludzkich czy pozaludzkich wartościach wewnętrznych, względem których inne wartością są czymś dodatkowym. Istnieją więc zarówno wartości wewnętrzne, instrumentalne i wartości systemowe, które jakby przenikają się wzajemnie i żadne z tych typów wartości nie są ważniejsze od innych. Natomiast wartości systemowe są w tych układach o tyle podstawowe; bo umożliwiają charakter wartościowy i bytowanie pozostałym, czyli wewnętrznym i instrumentalnym. W konsekwencji można zgodzić się z tezą, że ekosystem także jest podmiotem wartościującym, wybierającym określone wartości i ich charakter w ramach większej całości systemowej, w której występują wyróżniane typy wartości²⁰.

Biorąc pod uwagę całość naszej planety jako zbioru setek ekosystemów, Rolston III odrzuca także idealistyczno-subiektywistyczny stosunek do istnienia wartości, a mianowicie, że o tyle one istnieją, o ile są postrzegane. Może się bowiem zdarzyć, że obecne wartości tkwiące w ekosystemach nie są przez nas postrzegane, przeżywane i konstytuowane, co nie znaczy, że jakoś w ogóle nie istnieją. Kiedy bowiem ulegną zmianie ewolucyjnej możliwości percepcyjne człowieka, przyszłe pokolenia mogą je postrzegać, przeżywać i konstytuować, chyba że wcześniej wyeliminują je jako negatywne wartości bardziej ogólne systemowe, preferując inne ich formy wartościowania wewnątrz przedmiotowego i systemowego. Filozof przy tym nie kwestionuje jednak, że ich postrzeganie i wybór ma charakter typowo subiektywny, choć „subiektywność” taka może przysługiwać nie tylko ludziom, ale innym istotom żywym jak i całym ekosystemom, stanowiącym różnej rangi podmioty wartościujące.

W tym sensie również Ziemia jest podmiotem wytwarzającym wartości i jednocześnie wartościującym – podmiotem najbardziej fundamentalnym ze wszystkich w porządku rzeczywistym dotąd dostępnych człowiekowi²¹. Udziela ona bowiem istnienia nie tylko ekosystemom, istotom żywym i ich środowiskom, ale także samemu człowiekowi, a więc jego wartościowanie musi być zrelatywizowane do transcendentnych względem niego systemów wartości, które przysługują innym istotom żywym i ich środowiskom życia, tworzącym ekosystemy. W tak uporządkowanym aksjologicznie świecie jasnym staje się kwestia różnego

¹⁹ *Ibidem*, s. 24.

²⁰ *Ibidem*. Piszę o tym szerzej: I. S. Fiut, *ECOetyk. Kierunki rozwoju aksjologii...*, szczególnie rozdział pt. *Holmes Rolston III – teoria etyczno-ekocentryczna*, s. 25-26.

²¹ H. Rolston III, *Environmental Ethics*, Philadelphia 1988, s. 247-272; *idem*, *Conserving Natural Value*, New York, s. 165-170.

od tradycyjnego pojmowania w nim miejsca człowieka oraz jego roli w świecie przyrody. W konsekwencji takim ideom aksjologicznym potrzebne jest także odmienne od tradycyjnego środowisko duchowe, w którym one mogą się pojawić i w którym mogą się rozprzestrzeniać. W tym środowisku duchowym powinny istnieć lepsze warunki dla rozumienia i rozprzestrzeniania się idei oraz potrzeb formowania nowego ładu ekologicznego w świecie, nowej sprawiedliwości ekologicznej oraz wynikających z nich programów polityki rozwoju zrównoważonego.

Zmiany w podejściu do poznawania, rozumienia, konstytuowania i wybierania wartości przez człowieka, zaproponowane przez Rolstona III i innych myślicieli ekologicznie zorientowanych, nie mogą ująć uwadze, kiedy odniesie się je do pojmowania relacji człowieka w ramach światopoglądu religijnego. Światopogląd religijny, prócz mitycznego, jest bowiem jedną z najstarszych form rozwoju i rozprzestrzeniania się duchowości człowieka, w którym ludzie znajdują uzasadnienie do kultuwowania swych wzorców życia moralnego, społecznego, działalności twórczej, a więc tego, co określa przestrzeń duchowości człowieka. W związku z tym rozumienie moralności i sposób jej uzasadniania, podobnie jak i pojmowanie fenomenu religii, sztuki, ale i nauki, powinno brać pod uwagę zaproponowane przesunięcia w obszarze aksjosfery człowieka, czyli brać pod uwagę fakt, że i podmiotem wartości, prócz człowieka, może być ekosystem, a byty przyrodnicze mogą posiadać jako takie wartości wewnętrzne. W tej perspektywie podmiotem moralnym i religijnym jest niewątpliwie człowiek, ale przedmiotami refleksji aksjologicznej, w tym moralnej, religijnej, artystycznej, naukowej, stają się także inne istoty żywe – nasi bracia mniejsi: w pewien sposób „mniejsi bliźni” wraz z ich środowiskiem życia oraz całą ekosferą ziemską, która jest wyrazem harmonijnie powiązanej całości, stanowiąc coś na kształt „królestwa bożego”.

Projekty nowej duchowości i religijności ekologicznej, powstające w tle rozszerzających się procesów globalizacji i często pod jej naciskiem, mogą być bardziej zrozumiałe, jeśli spojrzemy na nie z perspektywy pojmowania fenomenu religijności człowieka oraz religii jaką przedstawił np. Immanuel Kant²². Myśliciele zorientowani ekologicznie, analogicznie do Kanta, rozpoczynają swe próby przebudowy zawartości świadomości indywidualnej i zbiorowej ludzi na relację człowieka z przyrodą od próby ukształtowania nowej formy sumienia ludzi – tzw. „sumienia ekologicznego”, które stanowiłoby z kolei podstawę do rozwoju nowej formy duchowości – „duchowości przyjaznej przyrodzie”, w obszarze której znajdowałby treściowe uzasadnienie zarówno „imperatyw kategoryczny” jak i „imperatyw problematyczny”, sformułowane przez królewieckiego filozofa. Koncepcja „aksjologii ekologicznej” może więc stanowić właściwą propozycję dla rozwoju nowego typu duchowości – nowej koncepcji „ekologii ducha” – która gwarantowałaby skuteczny i przekonywujący „układ odniesienia” dla żywienia szacunku dla życia i przyrody w codziennym działaniu ludzi.

²² A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, [w:] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 12.

Konsiliencja nauk warunkiem rozwoju duchowości ekologicznej

Ekologia, ekofilozofia – to rodzaje działalności naukowej i filozoficznej, które faktycznie rozwinęły się w XX wieku. Stanowią w dużym stopniu rezultat społecznego rozwoju człowieka, który w decydującym stopniu został określony przez tempo i charakter rozwoju różnych dyscyplin naukowych. Sam bowiem człowiek i jego sposób społecznego życia jest w decydującym stopniu korelatem rozwoju nauki, czyli jej instytucjonalizacji oraz instrumentalizacji zarówno w procesach produkcji dóbr materialnych i duchowych, jak i ich formach konsumpcji. Nowożytnie wspólnoty ludzkie rozwinęły różne formy życia społecznego, podporządkowane procesom industrializacji, do rozwoju których były niezbędny rozwój adekwatnej duchowości ludzi tego typu formacji przemysłowych. Nauka jako taka wypracowała w obszarze tego typu duchowości określone wzorce naukowości, które usankcjonowały jej podział na nauki przyrodnicze i ścisłe, społeczne oraz humanistyczne. Duchowość stała się więc domeną badawczą tych ostatnich, czyli humanistycznych, co wynikało z instrumentalnego podziału pracy w zinstytucjonalizowanych badaniach naukowych. Choć sfera duchowości człowieka odzwierciedla jego sposoby życia i działania, tworzenia idei, wzorców zaspokajania potrzeb duchowych i materialnych, postrzegania i preferowania wartości, nauki humanistyczne przyjęły założenie, że ich przedmiot badania stanowi względnie samodzielny fenomen bytowy, nieredukowalny do form funkcjonowania społecznego bytu ludzi, a tym bardziej do przyrodniczego podłoża bytu społecznego człowieka, czyli przyrody. W takiej sytuacji wszelkie więc wysiłki o charakterze badawczym, filozoficznym, czy artystycznym, mające charakter proekologiczny, nie miały odpowiedniej przestrzeni duchowej do adekwatnego zrozumienia zarówno form, jak i treści głoszonych w panującym i obowiązującym środowisku duchowym. Było ono podzielone, niewspółmierne, a więc nie stwarzało możliwości dla praktycznego urzeczywistniania głoszonych idei. Wielu myślicieli taki stan duchowości określało mianem kryzysu i w nim upatrywało przyczynę niewłaściwego stosunku człowieka do przyrody, prowadzącego do jej bezgranicznej eksploatacji i degradacji. To zaś w konsekwencji przekształciło kulturę ludzi w cywilizację o charakterze naukowo-technicznym, a ta sukcesywnie zastępowała formy kultury duchowej, rodząc kryzys duchowy społeczeństw formacji industrialnych, wyrażający się w żywiołowym wzroście patologizacji życia społecznego. Wedle wielu myślicieli, przyczyną tej degradacji duchowości społeczności industrialnych jest wcześniejsza degradacja przyrodniczych podstaw form życia społecznego ludzi, odzwierciedlana właśnie w owej przestrzeni duchowej. Wzmacnia je nauka dwudziestowieczna, od wyników której zależą formy i jakość tego życia: jest ona podzielona na nauki: przyrodnicze, społeczne i humanistyczne. Nauki te nie są z sobą w stanie kooperować, a więc ich oddziaływanie na formy i jakość życia wzajemnie się znosi, a nie nierzadko wykluczają, bo nie istnieją podstawy dla wspólnego i harmonijnego ich rozwoju. W oparciu o tak podzielone nauki nie może więc powstawać adekwatna do sytuacji duchowości człowieka. A tylko ona była by plat-

formą dla rozwoju tego typu nowej duchowości, przyjaznej środowisku społecznemu i przyrodniczemu człowieka. Aby znieść owe podziały, niektórzy myśliciele – szczególnie z kręgów filozofii pragmatycznej i utylitarystycznej – głoszą idee konsilencji, która ma doprowadzić do harmonijnej kooperacji między swobodnie rozwijającymi się naukami, zwiększając wiedzę ludzi i stwarzając jednocześnie większe możliwości do praktycznego ich wykorzystywania. Wiedza ta musi jednak rodzić nowego typu duchowość – przyjazną środowisku (ekologiczną), która będzie źródłem nowego typu rozumienia, a więc i postrzegania, przeżywania oraz konstytuowania wartości, towarzysząc przedsięwzięciom i działaniom twórczym ludzi. Tę ideę zbieżności nauk i ich kooperacji przedstawia np. Edward O. Wilson – twórca socjobiologii oraz Michael Fleischer – autor koncepcji ewolucyjnej, systemowej, komunikologicznej kultury²³.

Kluczem do zjednoczenia wiedzy jest idea konsilencji (*consilience*). Wolę to słowo – pisze Edward O. Wilson – od terminu „spójność” (*coherence*), ponieważ jako słowo rzadko używane zachowało precyzję, podczas gdy spójność ma kilka możliwych znaczeń, z których tylko jedno znaczy tyle co „konsilencja”²⁴. Termin „koherencja” w refleksji filozoficzno-metodologicznej najczęściej używany był przede wszystkim do opisu spójności nauk ścisłych i przyrodniczych, zaś nauki humanistyczne nie używały go w takim znaczeniu. Dlatego propozycja Wilsona z pełną premedytacją rezygnuje z tej perspektywy badawczej, by uniknąć niepotrzebnych skojarzeń i nieporozumień metodologicznych. Jednym z pierwszych myślicieli, który użył terminu konsilencja w sensie filozoficznym, był William Whewell w pracy z 1840 r., *The Philosophy of the Inductive Sciences*, gdzie ozna-
czał on dosłownie „zbieganie się” wiedzy dzięki łączeniu się faktów i zbudowa-
nych w oparciu o nie teorii empirycznych z różnych dziedzin nauki w jedną wspól-
ną teorię je wyjaśniającą. W tym znaczeniu konsilencja oznaczała zbieganie się
rozumowań indukcyjnych dotyczących dwóch oddzielnych klas faktów i była ona
sprawdzianem prawdziwości teorii, w której występowała. Potwierdzenie bądź
zaprzeczenie zachodzenia konsilencji może być dokonane jedynie metodami nauk
przyrodniczych, choć nie musi ona dotyczyć tylko teorii z dziedziny nauk ścisłych,
czy przyrodniczych, ale także z nauk humanistycznych. Podkreśla się przy tym, że
chodzi tu przede wszystkim o podobieństwo (analogiczność) w sposobach myśle-
nia, które sprawdzają się w naukach przyrodniczych, a jako „metafora myślowa”,
z powodzeniem mogą być wykorzystane w naukach humanistycznych, które doty-
czą form duchowości człowieka.

Taka postawa badawcza ma jednak formę światopoglądu metafizycznego, opartego na przekonaniu wyniesionemu z praktyki badawczej w obszarze nauk przyrodniczych i ścisłych oraz nie można jej uzasadnić znanymi i stosowanymi obecnie metodami dedukcyjnymi ze zbiorów praw, czy potwierdzić odpowiednimi testami empirycznymi. Najsilniejszym argumentem na rzecz idei konsilencji wie-

²³ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988, s. 43-44; M. Fleischer, *Kulturtheorie – system-theoretische und evolutionäre Grundlagen*, Oberhausen 2001. Polski przekład pracy pt. *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, Wrocław 2002, s. 21-23 i 320-323.

²⁴ E. O. Wilson, *Konsilencja. Jedność wiedzy*, Warszawa 2002, s. 16.

dzy – przekonuje amerykański uczony – jest jedynie ekstrapolacja dotychczasowych nieprzerwanych sukcesów nauk przyrodniczych. Jej największym sprawdzianem będzie skuteczność w dziedzinie nauk społecznych i humanistycznych. Najgłębszym źródłem atrakcyjności tezy o konsiliencji wiedzy są zawrotne perspektywy poznawcze, jakie otwiera przed badaczami, oraz – przy założeniu nawet najskromniejszych sukcesów – znaczenie, jakie mogą mieć nowe odkrycia naukowe dla lepszego zrozumienia kondycji ludzkiej²⁵. Dobłą perspektywą dla idei konsiliencji wiedzy może być „zbieganie się” obecnie problematyki badawczej takich dyscyplin naukowych jak: biologia, ochrona środowiska, etyka i nauki społeczne, które – w opinii wielu uczonych – uchodzą obecnie za dyscypliny naukowe wyraźnie oddzielone od siebie, co wyraża się w ich językach, metodach analizy, standardach uzasadniania twierdzeń, które są względem siebie nieprzekładalne. To w rezultacie powoduje w naukach zbędny zamęt i chaos teoretyczny, co w rezultacie prowadzi do upadku racjonalności w dyskursie naukowym, zacierania się granicy między ideą nauki i nie-nauki, a w praktyce utraty zaufania w opinii publicznej do instytucji naukowych. Ostatecznie służebna rola nauki dla zaspokajania potrzeb ludzkich staje się wątpliwa, co np. zdecydowanie utrudnia działania polityczne w obszarze ochrony środowiska naturalnego życia człowieka.

Koncepcja konsiliencji ma prowadzić do takiej sytuacji, że racjonalnie myślący człowiek będzie miał możliwość swobodnego przechodzenia w rozumowaniu z jednej dyscypliny naukowej do drugiej; z jednego dyskursu naukowego do drugiego. W obszarze nauk będą więc mogły powstawać nowe hybrydyczne dziedziny badań naukowych o zmiennych granicach zasięgu ich metod i teorii, gdzie *implicit*e będzie zakładać się konsiliencyjność zdobywanej wiedzy. W ten sposób będzie więc można tworzyć ciekawe idee i hipotezy badawcze, które mogą w przyszłości być źródłem nowych technologii. Wilson zadaje wreszcie pytania:

[...] dlaczego nauki społeczne i humanistyczne nie mogłyby osiągnąć konsiliencji z naukami przyrodniczymi. I dlaczego nie miałyby odnieść korzyści z tego sojuszu? Nie wystarczy powiedzieć – dodaje badacz – że ludzie działania mają charakter historyczny i że historia stanowi rozwijający się ciąg niepowtarzalnych jednostkowych wydarzeń. Nie ma żadnej zasadniczej bariery oddzielającej bieg dziejów ludzkości od biegu historii naturalnej, zarówno jeśli chodzi o ewolucję gwiazd, jak i o ewolucję zróżnicowania organizmów żywych.[...] Gdybyśmy jednak mogli prześledzić dzieje istot ludzkich na dziesięciu tysiącach planet podobnych do Ziemi i na podstawie porównawczych studiów tych dziejów sformułować hipotezy i kryteria ich weryfikowania, historiografia – nauka wyjaśniająca tendencje procesów historycznych – stałaby się nauką w pełni przyrodniczą²⁶.

Twórcza działalność ludzi zakłada niewątpliwie przyczynowość fizyczną, która stanowi ważną rację do przyjęcia wyjaśniania przyczynowego nie tylko w ramach nauk przyrodniczych, ale także w naukach humanistycznych: naukach o funkcjonowaniu i powstawaniu różnych form jego duchowości. Fakt ten może stanowić realną przesłankę do sojuszu między naukami przyrodniczymi i społecznymi oraz humanistycznymi. W takiej perspektywie można przecież z powodzeniem podej-

²⁵ *Ibidem*, s. 17.

²⁶ *Ibidem*, s. 20.

mować próby wyjaśnienia historyczności człowieka także danymi, które dostarczają nam nauki przyrodnicze, kierujące się zasadami myślenia ewolucyjnego. Dla takiego podejścia badawczego w nauka potrzebna jest jednak adekwatna myśl filozoficzna, przekraczająca ograniczenia, które nałożyła na nią tradycja i refleksja metodologiczna, inspirowana głównie neopozytywizmem i standardami naukowości, które preferował ten kierunek filozoficzny. Podejście filozoficzne w kwestii uprawiania zabiegów konsiliencyjnych w obszarze nauk jest niezbędne, ponieważ to ono zawiera w sobie świadomość i siłę tradycji intelektualne i zarazem otwarcie podejmuje problemy związane z zasadnością badania naukowego i jego perspektywami w przyszłości, kiedy przygotowuje grunt do zmierzenia się z nieznanym i aktualnie niezrozumiałym. Do istoty postawy filozoficznej należy bowiem otwartość w stawianiu problemów i pytań, które na gruncie nauk szczegółowych są często niemożliwe do sformułowania. Filozofia może udzieli także odpowiedzi na pytanie: dlaczego na gruncie danej nauki takie pytanie jest niemożliwe oraz czy obecny stan nauki może dostarczyć argumentów i danych, które umożliwiłyby zadawalającą odpowiedź.

Według amerykańskiego uczonego, obecny rozwój nauki stawia badaczy w sytuacji, gdy staje się w pełni zrozumiała potrzeba nowej syntezy, którą powinna jednak poprzedzić wielka dyskusja filozoficzna oraz metodologiczna, bez niej nadchodząca synteza nie będzie kompletna, ani wystarczająco przychylna w przestrzeni jej praktycznego zastosowania dla gatunku ludzkiego²⁷. W związku z tym, że obecnie przestrzeń dla refleksji filozoficznej w nauce coraz bardziej się kurczy, a nauki radzą sobie bez niej zupełnie nieźle, filozofia winna się zaangażować w działania sprzyjające właśnie konsiliencji nauk o rodowodach: przyrodniczym i humanistycznym. Powinna więc powrócić do ideału oświeceniowego nauki – jedności wiedzy, by jako całość była w pełni zrozumiała i łatwiejsza do praktycznego zastosowania, bez ubocznych negatywnych skutków. W przeciwnym razie dążenie do wiedzy i wartości uniwersalnych zostanie odsunięte na dalszy plan, a – być może – w przyszłości stanie się niemożliwe. Może się bowiem tak zdarzyć, że obecne nauki społeczne ulegną podziałowi i część z nich przejdzie do dziedziny nauk przyrodniczych, a inne staną się składową nauk humanistycznych, pozbawionych jakichkolwiek związków z naukami przyrodniczymi. Nie jest przecież tajemnicą, że współczesne nauki przyrodnicze z powodzeniem pełnią dla ludzi funkcje metafizyczne, wypierając z tego obszaru dokonania nie tylko filozofii, ale nawet teologii. W praktyce zmniejszą się szanse rozwijania nauki i wynikających z niej praktyk, które podtrzymywałyby jedność cielesno-duchową człowieka. Zagadnienie to jest o tyle istotne, że w wyniku eksploatatorskiej działalności człowieka, jego harmonijne współistnienie z przyrodą zostało naruszone, a więc potrzebne będzie z pewnością rozwijanie badań naukowych, które będą miały na celu zapobieganie radykalnej dysharmonii komponenty cielesnej i duchowej ludzi²⁸.

²⁷ *Ibidem*, s. 21-22.

²⁸ *Ibidem*, s. 23.

Większość problemów, które na co dzień niepokoją mieszkańców naszej planety – konflikty etniczne, eskalacja zbrojeń, przeludnienie, kwestia aborcji, zagrożenie środowiska, rozszerzające się ubóstwo, by wymienić kilka najbardziej palących – nie da się – pisze Wilson – rozwiązać bez integracji wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych z rozwiązaniami proponowanymi przez nauki społeczne i humanistyczne. Jedynie swobodne poruszanie się we wszystkich dyscyplinach wiedzy, uzyskamy jasny i adekwatny obraz świata, w którym żyjemy, odmienny od obrazu świata widzianego przez pryzmat ideologii i dogmatów religijnych albo wymogów krótkowzrocznej polityki zaspokajania doraźnych potrzeb²⁹.

Zbieganie się nauk miałoby zatem za zadanie zmniejszenie, a nawet zniesienie ignorancji uczonych z nauk społecznych i humanistycznych na tematy przyrodnicze, i *vice versa*. Jest ono także zgodne z naturalnymi impulsami poznawczymi człowieka, wyrażającymi się w dążeniu do wiedzy całościowej i w miarę jednolitej o świecie. Szczególnie w wieku XX takie postępowanie wydaje się konieczne. Tak konsilijnie uprawiane nauki mogą przesądzać więc o ekologicznym charakterze naszej wiedzy, czyli dawać możliwość panowania nad nią i sensownego jej stosowania w działaniu³⁰.

Aby podjąć się próby wskazania kierunków działań konsilijnych w obszarze nauk, Wilson twierdzi, że obecnie nauki przyrodnicze i ściśle pozostają z sobą w sytuacji konsilijnej. Ostatnią z tych nauk stała się biologia, która dzięki teorii ewolucji, szczególnie jej obecnych form interpretacji, stwarza możliwość wyjaśnienia fenomenu życia biologicznego wraz z życiem człowieka w obrębie nauk przyrodniczych³¹. Podkreśla także, że historia wewnętrznej konsilijności biologii może także stanowić dobry przykład dla konsilijności nauk przyrodniczych ze społecznymi, a następnie z typowo humanistycznymi. Biologia zresztą powinna stanowić tę przestrzeń teoretyczną, w obszarze której stanie się możliwe „zbieganie się” rozumienia nauk społecznych i humanistycznych, w języku i kategoriach nauk przyrodniczych, ścisłych, i *vice versa*. Badania amerykańskiego uczonego, które doprowadziły do powstania socjobiologii stanowią poniekąd sztandarowy przykład tego typu działań konsilijnych. Wyniesione z tego procesu badawczego doświadczenia służą mu do rozwijania idei konsilijnych, by przedstawione tam postulaty mogły być właściwie zrozumiane i wykorzystane³². Przyjmując mityczną metaforę labiryntu, która – zdaniem twórcy socjobiologii – określa obecnie sytuację człowieka w stosunku do świata przez pryzmat dokonań nauk współczesnych, tak rozumie sens konsilijności:

Idea konsilijności głównych dziedzin poznania jest na kilka odgałęzień, które muszą przemierzyć wszyscy poszukiwacze wyruszający w głąb labiryntu. Tam kryje się mgławica dróg wiodących przez krainy nauk społecznych, humanistycznych, sztuki i religii. Jeśli jednak zdołamy poprowadzić przez nie nić wyjaśnień przyczynowych, to będziemy mogli szybko wrócić z dowolnego miejsca do punktu właśnie nitią Ariadny, której potrzebujemy, by bezpiecznie przemierzać jej korytarze. Tezeusz to ludzkość, Minotaur to pokłady naszej własnej groźnej irracjonalności. U wejścia do labiryntu wiedzy

²⁹ *Ibidem*, s. 24.

³⁰ J. A. Wojciechowski, *Ecology of Knowledge*, Washington 2001, s. 39-74.

³¹ E. O. Wilson, *Spółczesność owadów*, Warszawa 1979, s. 585-586.

³² E. O. Wilson, *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, Poznań 2000, s. 17 i 321-322.

empirycznej leży kraina obejmująca początkowy korytarz rozwidlający się następnie wyjścia, posuwając się przez domenę nauk behawioralnych ku biologii, chemii i wreszcie fizyce³³.

Takie postępowanie badawcze zakłada śledzenie nici związków przyczynowo-skutkowych, którym musi towarzyszyć odpowiednia wiedza pozwalająca te związki wskazać, i za każdym razem możemy wyruszyć w „drogę poznania” tylko z jednego punktu końcowego. Takie procedowanie konsiliencyjne ma jeszcze jedną cechę charakterystyczną, a mianowicie: łatwiej postępować „do tyłu”, niż przez rozwidlające się korytarze poznania ludzkiego przeć „do przodu”. Zakłada ono nadto hierarchie poziomów organizacji materii, na których sekwencje postępowania wyjaśniającego w duchu przyczynowo-skutkowym wiodą do wielu punktów końcowych. Poziom organizacji biologicznej materii jest bowiem o wiele bardziej złożony, niż poziomy chemiczny lub fizyczny. Taka sama sytuacja zachodzi także pomiędzy poziomem organizacji biologicznej, społecznej, czy duchowej. Zjawiska bowiem lawinowo rosnącej złożoności kolejnych poziomów organizacji, wymagają ciągłej zmiany perspektywy badawczej oraz odpowiedniej postawy i wiedzy teoretycznej podmiotu poznającego: musi on posiadać taką wiedzę i umiejętność, by przyjąć odpowiednie stanowisko poznawcze oraz poziom refleksji badawczej adekwatny do poziomu organizacji przedmiotu badanego, choć trudno obecnie rozstrzygnąć czy taki zamiar jest możliwy do skutecznego wykonania. Warto przy tym pamiętać, że wyjaśnienia dawane przez fizykę są warunkiem koniecznym dociekań naukowych wyższego rzędu, ale nie wystarczającym. Zatem postępowanie redukcyjne w badaniach naukowych o tyle ma sens, o ile w jego następstwie możliwa staje się synteza, w której na podstawie wcześniejszej analizy uzyskujemy wyjaśnienia prowadzące do zrozumienia, a więc i konsiliencji badanych poziomów zjawisk.

Mamy tu – pisze Wilson – dwie fazy typowej procedury stosowanej w badaniach przyrodniczych: analizę zjawiska przebiegającą od poziomu większej złożoności ku niższym poziomom oraz syntezę, czyli ruch w przeciwnym kierunku, przebiegający te same poziomy organizacji w stronę złożoności³⁴.

Tak więc dokonania socjobiologiczne stanowią silne przesłanki do konsiliencji nauk społecznych z biologicznymi – sądzi amerykański badacz. Odkryte przez niego reguły epigenetyczne, wyrażające się w behawiorze indywidualnym i zbiorowym ludzi, determinują od strony biologicznej recepcję, transformację, tworzenie i rozprzestrzenianie się wzorców kultury³⁵. One tworzą ramy rozwoju i funkcjonowania życia społecznego oraz duchowego ludzi. Tą drogą następuje koewolucja biologiczno-kulturowa człowieka, w której pojawiają się interakcje tego, co kulturowe, z tym co biologiczne w życiu ludzi w wymiarze ewolucyjnym i historycznym³⁶. We wszystkich kulturach spotyka się bowiem treści symboliczne (np. symbol węża obecny w świadomości religijnej, tabu, utworach artystycznych

³³ E. O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 103.

³⁴ *Ibidem*, s. 105.

³⁵ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej...*, s. 113 i 151-153.

³⁶ E. O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 191-193.

itp.), nazywane niekiedy „atomami kultury”, generującymi w językach uniwersalne narracje, które określa się „węzłami kultury”. Wilson – inspirując się poglądami Richarda Dawkinsa – nazywa je memami, albo „węzłami pamięci” semantycznej w różnych formach kultury, mającymi odpowiedniki na określonym poziomie aktywności mózgu ludzkiego. Są one wynikiem silnego powiązania semantyki kulturowej człowieka z bioprogramami życia ludzkiego. W głębokiej strukturze bytowej ciała człowieka (fenotypu) stoją za nimi grupy genów, determinujące normy reakcji nie tylko behawioralnej, ale równocześnie i kulturowej. Natomiast współczynnik dziedziczności (*heritability*) w wymiarze danej populacji ludzi ukazuje obiektywnie stopień interakcji kultury i biologii człowieka jako wyniku jego koewolucji biologiczno-kulturowej. Dzięki takiemu sposobowi myślenia i wyjaśniania konsiliencyjnego zjawisk społecznych oraz kulturowych można wskazać całą listę uniwersaliów społecznych i kulturowych, mających także wyjaśnienie biologiczne. Można zasadnie przyjąć więc tezę, że reguły epigenetyczne stanowią źródło biologicznej socjalizacji człowieka w wymiarze uniwersalnym, natomiast różnice w uniwersaliach obecnych w danej kulturze są wynikiem bezpośredniej adaptacji danej populacji, czy jednostki ludzkiej do ich aktualnych warunków środowiska biologicznego i społecznego. W ten sposób psychologia ewolucyjna i genetyczna może stać się socjobiologią człowieka oraz źródłem do dalszej konsiliencji wiedzy, kiedy rozwijana jako kulturoznawstwo w duchu ewolucyjnym i systemowym – jak dowodzi to M. Fleischer – wyjaśnia sferę duchowości człowieka w ramach koewolucji jego życia biologicznego, społecznego oraz duchowego³⁷. Kultura bowiem jest wedle tych myślicieli przestrzenią duchową, gdzie rozgrywają się procesy transmisji wzorców dziedziczenia biologicznego, społecznego, wyrażane w aktach komunikacji w postaci kopiowanych i transmitowanych wzorców oraz wartości czysto duchowych jako zespoły symboli – czyli metafor.

Obydwaj myśliciele wskazują nadto, że wiedza konsiliencyjna, zmierzająca do holistycznego ujmowania świata jako całości w swej różnorodności, jest warunkiem podstawowym dla rozwoju światopoglądu ekologicznego ludzi, wyrażającego się w rozumieniu pojęć, idei, wartości, określających ich znaczenia. Taka indywidualna struktura świadomościowa musi mieć jednak duchowe środowisko społecznego wsparcia podobnie pojęciowo i aksjologicznie zorientowane, by jej działania były możliwe, a więc społecznie akceptowane, a w konsekwencji skuteczne. Owo środowisko duchowe ekologicznie zorientowane musi stanowić w miarę spójną w sensie aksjologicznym, logicznym i empirycznym (semantycznym) całość, która będzie tworzyć układ odniesienia i transmisji dla działalności przyjaznej środowisku na wszystkich poziomach organizacji życia społecznego człowieka³⁸.

³⁷ *Ibidem*, s. 207-213 i 220-240; M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji...*, s. 152-164.

³⁸ *Ibidem*, s. 291-309.

Uwagi końcowe

W powyższych rozważaniach przedstawiliśmy idee i warunki rozwoju przestrzeni duchowej człowieka, która winna stanowić przestrzeń świadomościową i aksjologiczną, sprzyjającą oraz uzasadniającą postępowanie ludzi przyjazne ich naturalnemu i społecznemu środowisku życia: postawę, która winna być rewerentna wszelkim formom życia na Ziemi. Wskazaliśmy więc ogólne warunki rozwoju ekologicznej duchowości człowieka, przy których jest ona możliwa jako działalność skuteczna i praktycznie użyteczna. Tymi warunkami – w naszej opinii, którą podzielamy z innymi badaczami – są: odpowiednio rozwinięta znaturalizowana teoria wartości, tzn. teoria ich sposobu istnienia, rozwoju, przeżywania, poznawania i obowiązywania oraz konsiliencyjny (holistyczny) model uprawiania nauk, przekraczający powstałe historycznie bariery między naukami przyrodniczymi i ścisłymi, społecznymi i humanistycznymi, których wyniki są obecnie niezbędne dla pomyślnego działania ludzi, mającego na uwadze zaspokajanie ich potrzeb duchowych i materialnych. Wynikiem tej konsiliencji winien być nowy język naukowy, zrozumiały dla uczonych z różnych dziedzin, ujmujący wielostronnie badane zjawiska z życia przyrodniczego, społecznego i duchowego ludzi w ich wzajemnych związkach i odniesieniach, tworząc podstawę dla całościowego rozumienia człowieka i świata, w ich wzajemnych związkach dynamicznych dający podstawę i plan do praktycznego i adekwatnego do potrzeb działania na rzecz utrzymania, czy polepszenia warunków ekologicznych bycia wszystkich istot żywych, w tym i człowieka nie tylko już na Ziemi, ale i w Kosmosie.